

Die Linke und die Religionskritik

Ramminger, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ramminger, M. (2016). Die Linke und die Religionskritik. *Widersprüche : Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 36(140), 23-35. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-63863-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Michael Ramminger

Die Linke und die Religionskritik

„Religionen sind totalitäre Ideologien. Sie dürfen in einer Demokratie nur existieren, solange sie täglich aufs Schärfste angegriffen werden können“, hieß es in einem Artikel der taz (Schulz 2012) im vergangenen Jahr. Prägnanter kann man wohl einen bestimmten Typus linker, deutscher Religionskritik nicht auf den Punkt bringen. Dieses Ethos der Demokratie und der offenen Gesellschaft unter Rückgriff auf das berühmte „Opium für das Volk“ hat schon etwas Bewundernswertes. Andere sind da ob des ausbleibenden Absterbens der Religion und ihrer Wiederkehr in deren Beurteilung etwas zurückhaltender. Jan Rehmann¹ z.B. vermutet, dass es eine „postmarxistische Linke“ gibt, die ob der Verkürzungen der marxistischen Religionskritik und des Zusammenbruchs des Staatssozialismus Religion durchaus einen legitimen Platz in der lebensweltlichen Sinngestaltung zuweisen². Und spätestens seit den Anschlägen von 2001 ist dazu noch einmal das Phänomen eines erstarkenden islamischen Integralismus oder Islamismus gekommen, das den postkolonial imprägnierten Linken verwirrt vor der Frage zurücklässt, ob er jetzt eher vor der „Religion als totalitärer Ideologie“ oder der Gefahr der Islamophobie warnen soll. (Weiß 2015)

„Die dramatische weltweite Rückkehr der Religionen und ihre Bedeutung als öffentliche Macht hat die meisten von uns überrascht, ob wir nun Sozialwissenschaftler sind oder nicht.“ (Riesebrodt 2000: 9) Diese Einschätzung scheint durchaus durch einige Daten empirisch gedeckt zu sein. So gibt es in den letzten Jahren z.B. auf dem afrikanischen Kontinent zunehmend politische Kräfte und Regierungen, die einer integralistischen Islam-Interpretation verpflichtet

¹ „viele Linke (haben) nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus jegliche marxistisch inspirierte Religionskritik über Bord geworfen ... und die Religion nun „positiv“ bewertet, z.B. weil sie mit „höheren Werten“ zu tun habe ... weil sie zur „Lebenswelt“ gehörte, die die Menschen gegen die herzlose „Systemwelt“ schütze ...“, Rehmann (2012: 655).

² Solche Argumentation findet sich z.B. bei Oevermann (1995: 27-102).

sind, in Süd- und Lateinamerika werden wir Zeugen einer rapiden Zunahme pentecostaler und neopentecostaler Kirchengründungen (Ramminger 2015), in den USA wächst der christliche Fundamentalismus und Kreationismus und die Religionsmonitore der Sinus-Studien³ erklären uns regelmäßig, dass Menschen in der BRD nach wie vor religiöse Bedürfnisse haben, und selbst Ulrich Beck spricht von der Sehnsucht nach Liebe als der „irdischen Religion“ der individualisierten Moderne. (Beck 1999: 231) Die Säkularisierungsthese, nach der Religion und Moderne unvereinbar seien, wird bestritten und zugleich bekräftigt. Und all das hängt natürlich wiederum an der Frage, wie denn eigentlich Religion (und im Umkehrschluss auch: Moderne) definiert wird. Vielleicht sollte man vorläufig festhalten, dass wir es möglicherweise nicht einfach mit einer Wiederkehr der Religionen, sondern vielmehr mit einer Verschiebung des religiösen Feldes zu tun haben. Diese Verschiebung betrifft aber nicht nur „die Religion“, sondern logischerweise gesamtgesellschaftliche Verhältnisse. Es wäre auf jeden Fall eine unzulässige Verkürzung, sie ausschließlich im Feld des Religiösen selbst von institutionalisierten Sozialformen zu sozial diffusen, mehr individualisierten Formen anzusiedeln (Pollack 2009: 214).

Ironischerweise verweist die Tatsache, dass sich allerorten mit Religion beschäftigt wird, tatsächlich andererseits darauf, dass kaum jemand auf die Idee kommt, die „Moderne“, die „Demokratie“ oder den „Kapitalismus“ in die Fragekonstellation miteinzubeziehen – es sei denn eben ganz randständig als Systeme, die per definitionem gesellschaftlich unbewältigbare Kontingenzbewältigungspraxis erfordern. Dies ist umso bedauerlicher, als die Geschichte der Moderne selbst ja mit erheblichen Katastrophen verbunden ist, die mit der Konstitution der Aufklärung und der Vernunft und ihrer Ablösung von religiösen Argumentations- und Legitimationsfiguren verbunden sind: Kolonialismus, Nationalismus, Rassismus und Faschismus können keineswegs Religionen „als totalitären Ideologien“ zugeschrieben werden. In Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie hatte die politische Theologie der siebziger Jahre schon damals skeptisch eingewandt: „Schwer durchschaubar ist die abstrakte Geltung des ‘Subjekts’, d.h. die Rede über ‘den’ Menschen und seine ‘Vernunft’, ‘Autonomie’, ‘Freiheit’ etc.“ (Metz 1977: 29)

3 <http://www.sinus-institut.de>

Religion(-skritik) aktuell

Für den jungen Marx war die Sache noch relativ einfach: Für ihn war Religion institutionell an die großen Kirchen in Deutschland, also an die katholische und evangelische Kirche gebunden. Für diese Form von Religion hatte er deren Absterben erwartet und damit in gewisser Weise Recht behalten: Die großen christlichen Volkskirchen verlieren bis heute weltweit in ihrem gemeinschaftsverpflichtenden und ideologieformierenden Anspruch an Bedeutung. Das lässt sich nicht nur an ihren schwindenden Mitgliederzahlen belegen, sondern auch, wie im Falle der katholischen Kirche, an ihrem verzweiferten Versuch, Wahrheitsansprüche aufrechtzuerhalten. Es lässt sich auch belegen an der zunehmenden innerkirchlichen Pluralisierung der Meinungen, Überzeugungen, Frömmigkeitspraxen etc. Hier liefert die bürgerliche Religionssoziologie ausreichend illustrierende Beispiele: Von esoterischen Praxen, selbstgestrickten Kosmologien bis hin zu selbstbewussten Neu- und Eigenründungen von Kirchen wie z.B. im immer noch fälschlicherweise als katholisch bezeichneten Kontinent Südamerika, wo es haufenweise Beispiele für die Krise der historischen christlichen Kirchen gibt.

Marx hatte den Hegemonieanspruch der Kirchen bestritten und ihnen im Grunde nachgewiesen, dass sie sich aus der mittelalterlichen Vermengung von Staat und Kirche nicht lösen wollten und, obwohl sie immer noch ein großes Reservoir an Herrschaftsmethodologien und Machtinstrumentarien zur Verfügung stellten, ihre Machtposition auch verloren hatten. Nach Marx nimmt der bürgerliche Staat „die erste ideologische Macht über den Menschen“ ein, der erst danach „Recht, Religion, Philosophie usw.“ (MEW 21: 302) folgen, denn der Staat hatte die Funktion „illusorische Gemeinschaftlichkeit“ (MEW 3: 33) zu erzeugen übernommen. Diese Form von Gesellschaftskritik nimmt heute im Verhältnis zum allgemeinen Interesse an Religion leider eine untergeordnete Rolle ein.

Marx: die Religionskritik ist im Wesentlichen beendet

Fangen wir also damit an, dass Marx in seiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie behauptet, dass die „Religionskritik im wesentlichen beendet sei“ (MEW 1: 378) und es nun darum ginge, die „Selbstentfremdungen in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven“ (MEW 1: 379). Dahinter verbirgt sich nicht nur eine Kritik an damaliger junghegelianischer Religionskritik als Kritik von Religion als falschem Bewusstsein, sondern der Vorschlag einer ganz neuen Form von Verfahren, nämlich „von der Kritik des Himmels“ zu einer „Kritik der Erde“ überzugehen (MEW 1: 379). Marx fordert also, sich von einer einfachen Kritik

der Religion als „falschem Bewusstsein“ zu verabschieden und dazu überzugen, nach den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen zu fragen, die dieses Bewusstsein produzieren. Ich vermute, dass dieser Abschied von der „klassischen“ Religionskritik durchaus von der Erwartung geprägt war, dass die Religion in ihrer überkommenen Form absterben würde, weil in der kapitalistischen Klassengesellschaft eben andere, neue Formen von Religion (zunächst: Staat und Recht) entstehen, die die verhimmelten Formen gesellschaftlichen Bewusstseins sind. Ob man deshalb für Marx selber annehmen kann, dass er sich „für die Ambivalenz“ von Religion als Ausdruck des wirklichen Elends und Protestation dagegen im Begriff des Seufzers der bedrängten Kreatur interessiert (Rehmann 2012: 655), mag offen bleiben. Richtig ist aber auf jeden Fall, dass Marx sich von einer abstrakten, philosophisch-idealistischen Religionskritik à la Feuerbach verabschiedet und sich auf die Suche nach „historisch-kritischen Rekonstruktionen religiöser Verjenseitigung aus den jeweiligen Widersprüchen der Gesellschaft“ (Rehmann 2012: 655) macht, die er eben nicht nur auf dem Feld der Kirchen und den damit verbundenen Vergemeinschaftungen sucht. Marx betreibt Religionskritik dabei vom Standpunkt eines Humanismus aus, d.h. ausgehend von der Frage nach den Möglichkeiten einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung.

Die Kritik der irdischen Götter

Der deutsch-costaricanische Wirtschaftswissenschaftler und Theologe Hinkelammert hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Marx schon in der Vorrede zu seiner Dissertation von 1841 der Philosophie die Aufgabe zuwies, ihren „Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen ...“, zu setzen, (Hinkelammert 2010: 31) und dass in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie der Begriff der obersten Gottheit durch den Begriff des „Menschen als höchstem Wesen für den Menschen“ ersetzt ist. An die Stelle des menschlichen Selbstbewusstseins als oberste Gottheit ist der Ausdruck getreten: der Mensch als „höchstes Wesen“ für den Menschen. Marx zeigt auf, dass, wenn irgendetwas anderes als der Mensch zum höchsten Wesen erklärt wird, dies dazu führt, das „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (MEW 1: 385) Alle theoretische Anstrengung von Marx zielt also tatsächlich darauf ab, gesellschaftliche Verhältnisse so transparent zu machen (offenbaren, M.R.), dass die Menschen zunächst in der Lage sind, die Verhältnisse zu erkennen, mit dem Ziel, diese „umzustürzen“, d.h. solche gesellschaftlichen Verhältnisse herzustellen, die Unterdrückung und Gewalt nicht verschleiern, sondern in denen sie

überwunden sind, und „eine Praxis in Gang zu setzen, für die eine andere Welt möglich ist“ (Hinkelammert 2010: 35). Das bis heute Bedeutsame marxischer Religionskritik besteht also darin, dass sie sich aus der klassisch aufklärerischen Konstellation von Rationalität vs. Irrationalität bzw. Aberglaube löst und sie vom Standpunkt der Verkenntung gesellschaftlicher Zusammenhänge her denkt, also wenigstens anfanghaft ideologietheoretisch. Marx geht sogar noch einen Schritt weiter und bezieht die Religionskritik auf die Kritik bürgerlicher Ökonomie und kapitalistischer Klassenverhältnisse und Produktionsbedingungen. Er redet vom „Fetischcharakter der Ware“, nutzt also den ursprünglich diffamierend gemeinten kolonialistischen Begriff des Fetischs für die afrikanischen Religionen und bezieht ihn auf die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft. Damit kehrt er den eurozentrisch superioren Blick auf die sogenannten primitiven Völker um und weist der kapitalistischen Klassengesellschaft ihrerseits Verkenntung der realen Verhältnisse und Götzenanbetung nach (Rehmann 2012). Das Produkt menschlicher Arbeit mutiert zur Ware und in seiner allgemeinen Form, dem Geld, zu einem Fetisch, dem eigenständige Kräfte und Eigenschaften zugewiesen werden und der die Gesellschaft strukturiert. Aber hier soll es nicht um den Fetischcharakter von Geld und Ware gehen, sondern um eine gewisse Denkfaulheit innerhalb der Linken. Sie bezieht sich nämlich allzu häufig unkritisch auf eine aufklärerische Religionskritik und nimmt gegen Marx weder dessen ideologietheoretischen Fokus noch seinen formulierten Fetisch/Religionsbegriff für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft ernst. Am Ende einer solcherart verkürzten Kapitalismuskritik steht dann als erschöpfendes Sujet von Religionskritik oft genug nur islamischer Integralismus, 1000-Kreuze-Märsche oder evangelikaler Fundamentalismus.

Was also könnte Religion eigentlich sein?

Wenn also bei Marx das Verfahren von Religionskritik konstruktiv auf alle verkennende ideelle Repräsentation gesellschaftlicher Verhältnisse ausgeweitet wird, stellt sich die Frage, ob man dann überhaupt noch von einem spezifischen Feld der Kritik religiöser Anschauungen reden kann. Diese durch das marxsche Verfahren aufgeworfene Problematik durchzieht übrigens bis heute auch die Vielfalt soziologischer Definitionen und ihre Unsicherheit, was mit Religion eigentlich gemeint sein soll. Für den amerikanischen Religionssoziologen Peter Berger z.B. ist Religion eine ursprüngliche Realitätserfahrung, die sich in Institutionen (religiösen Traditionen und Organisationen), Überlieferungen (heiligen Schriften und Symbolen) und Praktiken (Gebete, moralischem Verhalten) ausdrückt, durch welche diese numinose Realität auch für den gewöhnlichen Menschen

auf dauerhafte Weise fassbar wird. Religion gewinnt ihre Glaubwürdigkeit aus dem sozialen Konsens, d.h. sie generiert sozialen Sinn. (Berger 1973) Ich schlage vor, das Attribut „ursprüngliche“ Realitätserfahrung fortzulassen, da es wenig erklärt, und besser durch Realitätsinterpretation zu ersetzen. Dann kann man auch „Numinos“ streichen, da es, wie der Name schon sagt: numinos bleibt und nur auf das vermeintlich „irrationale“ von Religion verweisen soll.

Die Religionsdefinition lautet dann: Religion ist eine spezifische Realitätsinterpretation, die sich in Institutionen (Traditionen und Organisationen), Überlieferungen (Schriften und Symbolen) und Praktiken (Gebete, moralischem Verhalten) ausdrückt und die zu einem bestimmten, aber nicht ausschließlichen Teil als Sprechakte, symbolische Handlungen oder Lektüreerlebnisse, die auf metaempirische Dimensionen (Füssel 1982) verweisen, verstanden werden können. Dadurch wird die Realität Menschen auf dauerhafte Weise fassbar, d.h. Religion produziert oder projiziert sozialen Sinn. Oder kurz gesagt: Sie bietet a) Identität, b) Handlungsorientierung, sie legitimiert oder delegitimiert die Macht und hat ein umfassendes Weltbild. Damit unterscheidet sich Religion dann tatsächlich nicht substantiell von anderen Formen ideeller Repräsentation, weshalb ja auch Marx die Religionskritik auf den Kapitalismus anwenden konnte.

Kapitalismus als Religion

Dieser Intuition war nicht nur Marx in seiner Fetischanalyse gefolgt, auch Georg Simmel hatte in seiner Philosophie des Geldes gesagt: „Wesentlich für das Geld sind die von ihm verkörperten Vorstellungen“ (Simmel 1978: 128) und ganz anders hatte Walter Benjamin in einem kleinen Essay behauptet, dass Kapitalismus essentiell Religion sei: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“ (Benjamin 1991: 100)

In diesem Sinne kann man durchaus davon sprechen, dass der Kapitalismus Religion geworden ist. Denn er macht den Menschen eine Realitätserfahrung auf Dauer fassbar: Und zwar in der Form, dass er die herrschende Realität auf Dauer stellt, d.h. unhintergebar macht: Jenseits des Marktes und des Wertes (Kurz 1998) kein Heil! – und er nutzt dazu Symbole. Benjamin verwies zu seiner Zeit auf die Heiligenbilder des Geldes, heute sind sicherlich andere Dinge dazugekommen wie Einkaufszentren, Börsen, Versicherungskathedralen etc. Die permanente Dauer des Kultes spiegelt sich in der Auflösung von „religiöser“ und „profaner“ Zeit (übrigens ein Religionsmerkmal „vromoderner Zeit“): Immerzu werden die

Menschen den kultischen Bildern und Symbolen wie Werbung, Körperidealen ausgesetzt, seine Praktiken und moralische Handlungsempfehlungen sind Konsum, Arbeit und Reichtum mehrten ... Der soziale Sinn, den er anbietet, besteht in einer kollektiv „geglaubten“ individualisierten verschuldenden Jetztzeit-Eschatologie: „Das bin ich mir schuldig!“⁴ An einer Stelle aber weicht der Kapitalismus als Religion von obiger Religionsdefinition ab: Er kennt keine starken Institutionen, also religiöse Traditionen und Institutionen. Dies ist m.E. zugleich seine Schwäche wie auch seine Stärke. Denn nicht jede Sinnsuche, jede spirituelle Artikulation kann als religiös bezeichnet werden, aber alles kann wegen des Synkretismus des Kapitalismus in seine Religion inkorporiert werden. Dort, wo der Kapitalismus keinen sozialen Sinn produzieren kann, sourct er diese Aufgabe befristet aus, ohne sich selbst in Frage stellen zu müssen (So wird z.B. im Neopentecostalismus der ökonomische Erfolg als „Segen Gottes“ interpretiert). Er gibt sich nicht als Religion zu erkennen, hat – wie einige monotheistische Religionen – universellen Anspruch, zugleich aber polytheistische Züge. Er lebt nicht nur von seiner eigenen Religion, sondern ist auch in der Lage, andere Religionen zu inkorporieren und zu instrumentalisieren.

Diese Flexibilität macht ihn natürlich stark in der spontanen Reaktion auf Reformbedarf seiner selbst (capitalismus semper reformandum): ob Arbeitsethos oder konsumistische Endzeitexzesse: vieles lässt sich integrieren, solange seine Wertform nicht angegriffen wird. Es macht ihn aber auch schwach, weil fehlende Institutionalisierung auch Anfälligkeit für Häresie und Apostasie bedeutet und seinen religiösen Charakter, Wirklichkeitsinterpretation für den Alltagsverstand dauerhaft fassbar zu machen, gefährdet.

Insofern ist Rehmann Recht zu geben, der von linker Religionskritik fordert, „von der Kritik des ‘Heiligenscheins’ zur ‘Kritik des Jammertals’ über(zu)gehen, die Entfremdungen, Verkehrungen und Mystifikationen in der ökonomischen Tiefenstruktur selbst auf(zu)suchen und von dort aus die neoliberalen Ideologien aufs Korn nehmen, die den Markt wie eine verborgene Gottheit zelebrieren.“ (Rehmann 2012: 162)

4 So der Slogan auf der Lebensberatungswebseite schuld.am.glück: <http://www.anders-denken.at/workshop-glueck/>

Damit sind „die“ Religionen, insbesondere das Christentum natürlich nicht fein raus ...

Es käme also in jedem Fall weniger drauf an, Religion aufgrund der Form ihrer ideellen Repräsentation als unreal oder als falsches Bewusstsein zurückzuweisen, sondern eben vielmehr aufgrund ihrer gegebenen gesellschaftlichen Position und ihrer Praxis zu beurteilen. Religionskritik bedeutet dann, exakt zu bestimmen, wie Religion, die nicht nur Ideologien, sondern immer auch ideologische Apparate mit materieller Basis sind, (Institutionen mit religiösen Traditionen und Organisationen, Überlieferungen und organisierten Praktiken wie Gebeten, aber auch moralischem Verhalten bis hin zu Wohlfahrtsverbänden), wie „ein solcher Apparat die herrschende Ordnung unterstützt, die soziale Ungerechtigkeit verschleiert, die Klassengegensätze schönschwätzt, selbst an Ausbeutung und Marginalisierung beteiligt ist ...“ (Rehmann 2012: 164). Dabei wäre es aber sowohl theoretisch als auch politisch immer wichtig, das Gesamt gesellschaftlicher Hegemonieverhältnisse mitzudenken: Im Blick auf die christlichen Kirchen geht es derzeit mehr um einen Überlebenskampf im Sinne der Behauptung eines gesellschaftlichen akzeptierten Nischenortes. Die traditionellen christlichen Kirchen sind nicht mehr *die* Sinnproduzenten, sondern kämpfen in einer pluralen Gemengelage um gesellschaftliche Anerkennung und vielleicht auch Hegemonie. Ich denke hier nicht zuerst, aber auch an die Konkurrenz unter Religionsgemeinschaften und anderen partikularen Sinnproduzenten, sondern vor allem daran, dass zu diesen Sinnproduzenten in erster Linie die kapitalistische Gesellschaft selbst gehört. In dieser Situation erleben ChristInnen der großen Volkskirchen seit einiger Zeit einen erheblichen Bedeutungsverlust ihrer Kirchen und damit auch der christlichen Religion, deren Ursache nicht der weltanschauliche Pluralismus, sondern die kapitalistischen Tiefenstrukturen sind. Ihre Krise drückt sich in der Schwächung ihrer Institutionalität aus, z.B. in den zurückgehenden finanziellen und personellen Ressourcen, sie drückt sich in der zurückgehenden religiösen Praxis ihrer Mitglieder und damit wohl auch in der Plausibilität ihrer Wirklichkeitsinterpretation aus: Die Zahlen rückläufiger Kirchenbesuche und Kirchenmitgliedschaften sind evident. Sie drückt sich aber auch in der zunehmenden Schwächung ihrer Institutionalität nach innen im Sinne ihrer immer schwächer werdenden Fähigkeit zur gemeinschaftsverpflichtenden Wertvermittlung aus. Die Kirchen stürzen sich auch deshalb auf die behauptete Wiederkehr der Religion, wie sie vor allem von den religionssoziologischen Individualisierungstheoretikern prognostiziert wird, und versuchen, entsprechende individualisierungsverstärkende Spiritualitäts- und Esoterikangebote zu machen, oder beschränken sich auf ihr „Kerngeschäft“, die

sakramentale Lebensbegleitung von Taufe bis zu Beerdigung. Auch organisations-theoretisch haben sie dem zunehmenden Bedeutungsverlust nicht wirklich etwas entgegenzusetzen: Von Gemeinde- bis zu Diözesenreformen über die „Modernisierung“ sozialcaritativer Einrichtungen setzt man auf kapitalistischen mainstream von Unternehmensberatung bis hin zu postfordistischen Organisationsrestrukturierungen mit Hilfe von flachen Hierarchien und lean production.

Das wäre also die gute Nachricht für alle eingefleischten Religionskritiker: Die Kirchen setzen so ziemlich alles daran, sich überflüssig zu machen. Die schlechte ist, dass schon Marx in den Religionen auch die Protestation gegen das wirkliche Elend vorhanden sah, also Religionen durchaus in ihrer Dialektik von Unterdrückung und Entfremdung einerseits und Protest, Kritik und Befreiung andererseits sah. Die jeweiligen Traditionsbestände und Sinnangebote sind und waren ja dann auch in den Religionen selbst (was selbstverständlich auch für den Islam gilt!) immer umkämpft.

Ein gutes Beispiel dafür ist die in den siebziger Jahren entstandene und vom Vatikan, von den USA und den nationalen Oligarchien bekämpfte und verfolgte Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Dort war in verschiedenen Ländern in den siebziger Jahren eine „Kirche des Volkes“ entstanden, die sich im Kontext von Massenverelendungen und Aufschwung von Befreiungsbewegungen an die Umwälzung aller Verhältnisse machte, in denen „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ ist. Dabei griff diese Bewegung vor allem zunächst auf eigene (biblische) Traditionsbestände zurück, wie z.B. die Exodus-Erzählung vom Auszug aus der Sklaverei, auf sozialkritische Erzählungen des ersten Testaments und auf eine Christologie, in der die Ermordung Jesus von Nazareth als ein politischer Mord der römischen Besatzungsmächte interpretiert wurde. Die Verheißung des Reich-Gottes wurde nicht als ausschließliche Jenseitsverheißung interpretiert, sondern als ein „schon jetzt“.

Ein wesentliches Element dieser Theologie war die Götzenkritik. Vor allem Pablo Richard⁵ hat es ausformuliert: Sein Ausgangspunkt besteht in der Feststellung, dass die Frage Lateinamerikas nicht die Frage des Atheismus als ontologisches Problem ist, also ob Gott existiert oder nicht. Die zentrale Frage sei der Kampf der Götter, theologisch gesprochen der Kampf zwischen dem befreienden Gott JHWH gegen die Götter: „Die unterdrückende Welt ist heutzutage ein

5 Chilenischer Priester und Theologe, Mitbegründer der Bewegung Christen für den Sozialismus. Richard musste nach dem Putsch in Chile 1973 flüchten und lebt seither in Costa Rica, wo er das DEI (Departamento ecumenico de Investigaciones) gründete, in dem ganze Generationen lateinamerikanischer Militanter ausgebildet wurden.

Zusammenhang von Fetischen, Götzen, Priestern und Theologen. Der moderne Kapitalismus ist ein System, das Tag für Tag andächtiger und religiöser wird.“ (Richard 1984:11) Der Glaube an den befreienden Gott offenbare sich im Kampf der Armen gegen die Unterdrückung und verwirklicht sich deshalb in der Negation der falschen Götter und der Abkehr von ihnen. Und er kritisiert schon 1984: „Die so hochgelobte Säkularisation und der provozierende Aufruf ‘Gott ist tot’, haben lediglich dazu gedient, neue Produktionsformen für die Herstellung von Religionswaren und die Erweiterung des Marktes für den Konsum von neuen Theologien zu schaffen ... Den Armen ist die Suche nach dem Antlitz des wahren Gottes nur auf dem Weg einer politischen Befreiungspraxis möglich. Der Klassenkampf hat sich auch zu einem Kampf des Gottes Jesu Christi gegen den Götter-Olymp des kapitalistischen Systems entwickelt.“ (Richard 1984: 12)

Was das Christentum zu bieten hätte

An dieser Stelle zeigt sich, dass sich bei einer differenzierten Betrachtung von Religion nicht nur keine Widersprüche zwischen nicht-christlicher und christlicher Vorstellung von emanzipativem und befreiendem Denken und Handeln ergeben (müssen), sondern dass es hier offenkundig Konvergenzen gibt.

In der Befreiungstheologie wird Gott als derjenige gedacht und geglaubt, „der das menschlich Unmögliche transzendiert ...“, der Gott (ist, M.R.), der die Angst und die Entfremdung nicht duldet, die der Unterdrücker dem unterdrückten Volk in sein Innerstes eingepägt hat“ (Richard 1984: 16). Mit der Transzendierung des menschlich Unmöglichen ist dabei dann gerade die Ermöglichung des Scheinbar Unmöglichen gedacht, eben das Ende von Unterdrückung und Entfremdung. Transzendierung meint also gerade die Unterbrechung der Illusion, die Form der Beziehungen zwischen den Waren als von den Beziehungen zwischen den Produzenten unabhängig erscheinen zu lassen, wobei ihre scheinbare „Naturwüchsigkeit“ zusätzlich den Charakter herrschaftsförmiger Sachzwänge gewinnt und damit jede politische Gegenwehr im Keim zu ersticken droht.

Denn der kategoriale Rahmen, durch den die gesellschaftliche Wirklichkeit wahrgenommen wird, ist den Verhältnissen inhärent. Kategorien und Phänomene sind sozusagen homolog, weil ein bestimmtes gesellschaftliches System sich die es abbildende Entsprechung im Bewusstsein so schafft, dass diesem die dadurch begriffenen Verhältnisse als selbstverständlich erscheinen. Darin liegt das offenbare Geheimnis z.B. der TINA-Formel – There is no alternative – oder der gläubigen Anbetung der Allmacht des freien Marktes. (Füssel/Ramminger 2015: 85) Genau dies war auch das Anliegen von Marx: Er ersetzte implizit seine

vorherige Religionskritik durch eine Kritik des Fetischismus als Methode zur Unterscheidung zwischen fetischisierter Transzendentalität und vermenschlichter Transzendentalität.“ (Hinkelammert 1985: 63)

Den Kapitalismus transzendieren

Der Kapitalismus ist nicht das Ganze der Welt und der Wirklichkeit. Die theologisch-philosophische Kategorie der Transzendenz bekommt hier eine neue politisch-ökonomische Bedeutung und Brisanz, denn Transzendenz heißt zunächst einmal: Überschreiten von Grenzen. (Füssel/Ramminger 2015: 88) Und hier sind wir doch wohl bei einer der brennendsten Fragen der Gegenwart angelangt, ob nämlich eine Transzendierung der gegenwärtigen kapitalistischen Weltverhältnisse überhaupt denk- und glaubbar erscheint. Spätestens seit der postmodernen Philosophie wird uns ja in der Kritik der „großen Erzählung“ versucht, einzureden, dass jede Überschreitung der Verhältnisse, jede Sehnsucht nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung notwendig zu Terror und Krieg führen müsse und dass es deshalb gut sei, dass die Menschen selbst die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung verloren haben. (Lyotard 1990: 48) Was Lyotard dabei übersehen hatte, war, dass die große Erzählung immer weiter existierte, aber als eine Erzählung, ein Gott, eine Transzendenz, die verheimlicht werden muss, eine „heidnische und pantheistische“ Religion, in der Gott mit dem Wesen der Welt zusammenfällt, und deren Ziel nicht die Reform, sondern die Zertrümmerung des Seins ist. (Benjamin 1991: 100) – und die deshalb keine echte Transzendenz ist.

Ganz im Sinne der befreiungstheologischen Behauptung, dass nämlich die Frage nicht sei, ob Gott existiert oder nicht, sondern wer oder was gesellschaftlich als Gott funktioniert, können wir vielleicht sagen, dass der Kapitalismus, seine Weise sich und die Menschen zu produzieren und zu reproduzieren (bis in die Produktion von Subjektivität und Biomacht), von einer immanenzverweigernden Transzendenz ist (Seibert 2009: 12). Das Christentum weiß bis heute trotz all seiner herrschaftsförmigen Deformationen um die Immanenz bejahende Transzendenz. Deren Notwendigkeit ergibt sich auch jenseits des Christentums aus dem Zustand der Welt selbst. Deshalb „...müsste (man, M.R.) zu einem Verständnis dafür gelangen, dass die Probleme des Elends und der Ausbeutung, der Gerechtigkeit und der Gleichheit zwangsläufig auf die Frage der „Transzendenz“ – um ihr brutal diesen Namen zu geben – hinauslaufen. Die Politik aber muss sagen, ob sie einer solchen fähig ist ...“ (Nancy 2008: 13)

Darum ginge es also eigentlich: all die zusammenzusuchen, die diese Sehnsucht nach einer Immanenz bejahenden Transzendenz noch verspüren und sich den

Fetischen dieser Welt (Marx!) mit Kopf und Hand verweigern. Die Kritik der Religionen ist die eine Sache, die Religionskritik eine andere.

Literatur

- Beck, Ulrich 1990: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter 1991: Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main, 1. Auflage, 1991, Bd. VI
- Berger, Peter 1973: Der Zwang zur Häresie. Religion in einer pluralistischen Welt, Freiburg i. Br.
- Füssel, Kuno 1982: Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt a.M.
- /Ramminger, Michael 2015: Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus, in: Diese Wirtschaft tötet, Hrsg.: Franz Segbers und Simon Wiesgickl, Hamburg
- Hinkelammert, Franz J. 2010: Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis, in: Kämpfe für eine solidarische Welt. Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Dialog, Rosa Luxemburg Stiftung
- 1985: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Münster/Fribourg
- Kurz, Robert 1998: Was ist Wertkritik. Interview der Zeitschrift MARBURG-VIRUS mit *Ernst Lohoff* und *Robert Kurz*: <http://www.krisis.org/1998/was-ist-wertkritik/>. Zuletzt 29.01. 2016
- Lyotard, Jean-Francois 1990: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? S. 48, in: Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart
- Metz, Johann Baptist 1977, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz
- Marx-Engels-Werke (MEW 1): Band 1: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1958, Berlin [Erstveröffentlichung: 1844]
- (MEW 3): Band 3: Deutsche Ideologie, 1958, Berlin [Erstveröffentlichung 1932, geschr.: 1845-46]
- (MEW 21): Band 21, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1979, Berlin [Erstveröffentlichung: 1888]
- Nancy, Jean-Luc 2008: Die Dekonstruktion des Christentums, Regensburg
- Oevermann, Ulrich 1995: Religion als anthropologische Grundbestimmung aus der Spannung der Endlichkeit und unendlicher Möglichkeiten: Ein Modell der Struktur von Religiosität. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Biografie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt/New York 1995
- Pollack, Detlev 2009: *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*. Tübingen 2009
- Ramminger, Michael 2005: Der Reiz des Spektakels. Soziale Bewegungen und religiöse Hegemonie in Brasilien, in: zeitschrift fantomas Nr. 7

- 2015: Kirche und Religion in Mittelamerika, in: Engagiert – resistent – bedroht. Handlungsspielräume und Perspektiven sozialer Bewegungen in Mittelamerika, Ina Hilse/Kirstin Büttner (Hg.) Stuttgart
- Rehmann, Jan, 2012: Für eine ideologietheoretische Aktualisierung marxistischer Religionskritik, in: Das ARGUMENT, 299, 54. Jahrgang, Heft 5
- Richard, Pablo 1984: Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster
- Riesebrodt, Martin 2000: Rückkehr der Religionen, München
- Seibert, Thomas 2009: Krise und Ereignis, Hamburg
- Simmel, Georg 1978: The philosophy of money, London
- Schulz, Daniel 2015: Gottes Liebe ist bitter. taz-online vom 17.01. 2015: <http://www.taz.de/!5023549/>, zuletzt: 26.01.2016
- Weiß, Volker 2015: Dröhnendes Schweigen. Früher war Religionskritik die vornehmste aller marxistischen Tugenden, in: zeit-online vom 23.04. 2015: <http://www.zeit.de/2015/15/religionskritik-linke-fundamentalismus-islamismus>, zuletzt 26.01. 2016

*Michael Ramminger, kath. Theologe, Institut für Theologie und Politik,
Friedrich-Ebert-Straße 7, 48153 Münster
E-Mail: ramminger@itpol.de*